HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	雲南系ムスリム・ディアスポラの境界維持にみる葛藤と多元的結合
Author(s)	王, 柳蘭
Citation	境界研究, 6, 53-80
Issue Date	2016-03-30
DOI	https://doi.org/10.14943/jbr.6.53
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/61117
Type	departmental bulletin paper
File Information	03Wang.pdf, 本文

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

雲南系ムスリム・ディアスポラの境界維持にみる葛藤と多元的結合

王 柳蘭

はじめに

移民の適応と境界維持

マイノリティや移民はしばしば国民国家の周縁的存在として位置づけられ、その越境の歴史的プロセスは苦悩面や逸脱的側面が注目されがちであった。すなわち、移民は既存の国家の枠組みから地域的な制約を越えて移動した人であるという点において、彼らは出身国においてのみならず、ホスト社会においても、「よそ者」あるいはマージナルな存在として理解されてきた。しかし、近年、こうした国家の移民に対する一元的まなざしは再検討を迫られ、国家からみた俯瞰的視点ではなく、トランスナショナリズムやディアスポラ研究にみられるように、移民を主体にした出身国と移住先との双方向的なコミュニケーションによって生まれる集団的凝集性、文化的創造性への関心が高まってきた(1)。ホスト社会への一方向的な適応論や、国家による統合や同化といった制度論的アプローチ、さらには移民を辺境的存在として位置づける中心–周縁論的(2)アプローチへの再考が求められているのである。

一般的に、移民がホスト社会へ適応していくプロセスは動態的であり、ホスト社会側と移民社会側のみならず、移民社会集団内においても複数の社会的文化的宗教的対立軸が生み出されるなど、移民どうしをつなぐ結節点はシフトしていく。移民が周縁的な立場を乗り越え、他者と関係性をつくりかえていくことによって、潜在的にうごめいていた対立軸が解消される場合もある。また、対抗的な言説やイデオロギーが時代によって生み出され、それを移民自身が選び取る場合もあれば、時代が彼らに要請する場合もある。その場合、移民は政治化した集団になりうる場合もある。このように移民社会の動態を理解するには、移民の適応プロセスを国家統合の流れのなかで一方向的に捉えるのではなく、彼ら

(1) ロビン・コーエン著、駒井洋訳『新版 グローバル・ディアスポラ』明石書店、2012年。

(2) 社会科学において影響力をもった中心–周縁論的視点はイマニュエル・ウォーラーステインの世界システム論があげられる。アジアにおける中心–周縁論的視点の批判的検討については、Andrew Walker, *The Legend of the Golden Boat: Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma* (Richmond: Curzon, 1999) のIntroductionを参照。

DOI : 10.14943/jbr.6.53

の内側から社会関係が選択されていく主体性や他者との関係性を地域的個別的文脈のなかでおさえていくことが肝要である。すなわち、移民が求められる社会・制度環境への適応的側面に留意しつつも、移民の主体性に軸をおき、移民と他者との社会的文化的境界(3)の引き直し、とりわけ宗教性と民族性の葛藤や操作、その戦略が生み出される場を通じた多元的な境界形成のあり方を捉えていくことが求められる。本稿はタイ／ビルマ(現ミャンマー)国境地域に住む雲南系華人のなかでも、とくに雲南系ムスリムの境界維持の動態について論じるものである。

以下ではまず、研究対象である中国雲南系華人と雲南系ムスリムの定義をしておく。本稿で論ずる雲南系華人とは、中国雲南省を祖籍として国外に移住した漢人とムスリム双方を含めた集団である。既存の華人研究や移民研究でも十分議論されてきたように、どのような属性をもって華人とするのか、それが血縁か地縁なのか、あるいは言語や宗教によるものなのかは移民自身の主観的選択と歴史的地域的コンテクストによって異なってくる。しかし、本稿では以下の特徴から両者を含めて雲南系華人(Yunnanese Chinese)として分析上定義しておく。すなわち、両者はともに文化的宗教的な違いを有しながらも、中国を離れたタイやビルマにおいて自己を中国語で「雲南人」と表現している。また、両者は同郷会館としての雲南会館をタイにおいて共同で運営管理しており、雲南を軸にした帰属意識を海外で共有している。従来、華人研究では移民の出身地にもとづいて集団のサブカテゴリーを定義している(福建系華人や広東系華人など)が、本稿でもこの枠組みにそって、彼らの自己定義の軸となる出身地の共通性にもとづいて雲南系華人と示す。つぎに本稿における雲南系ムスリムとは、中国雲南省出身あるいは雲南省を出自として他国に住むムスリムで、中国では民国期まで回民、中華人民共和国成立以後の民族政策以後は回族という民族集団に属する人々を指す。彼らは独自の民族言語を持たず、漢語を母語としたムスリムである点に特徴がある。

さて、従来の雲南系華人研究においては、これまで主として中華民国(台湾)との繋がりに支えられた漢人の目線で移民社会が記述・分析され、多民族からなる雲南系華人社会に生きた雲南系ムスリム側からみる視点が欠けていた。漢人主体の研究が多くを占める背景には、雲南系華人の圧倒的多数を漢人が占め、しかも彼らの多くが中華民国の元国民党軍関係者や遊撃隊員とその家族や末裔から構成されていることと関係している。「雲南系華人＝雲南系漢人」という移民社会のマジョリティを対象にした類型的理解や移民社会内部における多民族性への関心のなさが、こうした学術的偏りを生み出したと考えられる。ま

(3) 人類学において集団や民族間関係をめぐる社会的文化的境界の重要性を先駆的に示したのはフレドリック・バルトである。Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (Boston: Little, Brown and Company, 1969)を参照。 社会学、特に逸脱研究の観点からコミュニティの境界維持と形成、権力との関係について論じたものに、カイ・T・エリクソン著、村上直之、岩田強訳『あぶれピューリタン：逸脱の社会学』現代人文社、2014年がある。

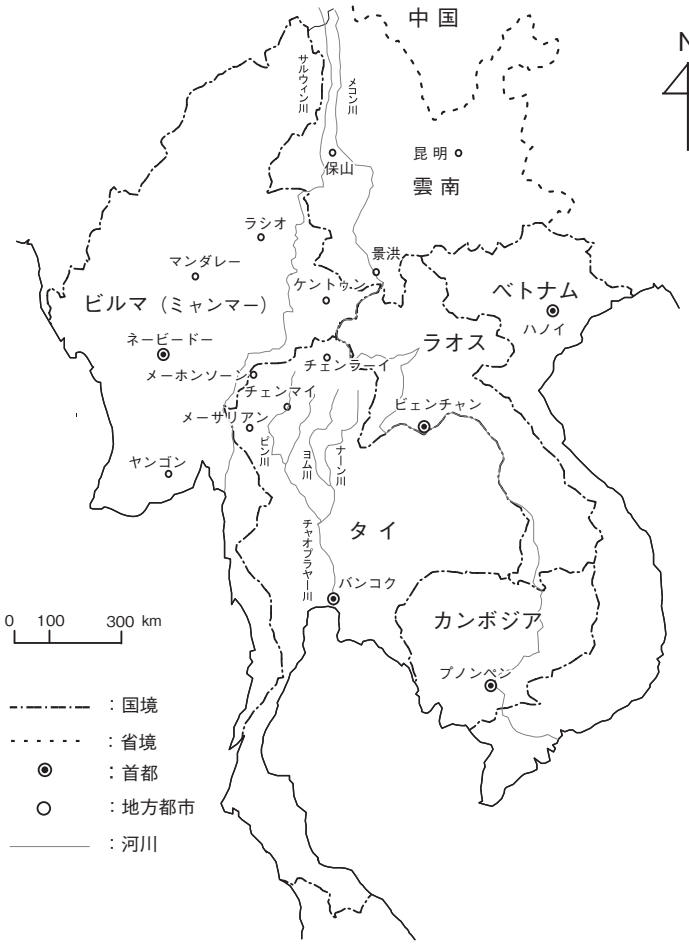

図１　東南アジア大陸部地域周辺図

出典：筆者作成

た、主に雲南系韓人を対象にして、元国民党軍の戦時の苦難や武勇伝が台湾の研究機関や雲南同郷会の主導で出版されてきたことも、雲南系華人をとりまく歴史的資料の偏りを生み出してきたといえよう(4)。雲南系漢人が作りあげる越境の物語は、冷戦下におけるタイ／ビルマに残留した元国民党軍の各地での戦闘と苦難の歴史として、中華民国ナショナリズムの一端を補完する側面を持ち合わせている。こうした移民と祖国を結ぶ遠隔的なナショナリズムのあり方については別途論ずる必要があるが、ここにおいても雲南系ムスリムの歴史的経験は除外されてきた(5)。

(4) 台湾にある雲南同郷会は、1971年から現在まで以下の雑誌『雲南文献』（雲南旅台同郷会文献小組編）を出版している［http://www.yunnan.tw/literature-2.html］（2015年8月25日閲覧）。

(5) 雲南系華人の先行研究のレビューについては、王柳蘭『越境を生きる雲南系ムスリム：北タイにおける共生とネットワーク』昭和堂、2011年を参照のこと。冷戦期に中華民国から「忘れられた」、あるいは「棄てられた」民としての雲南系華人の生活がどのように中華民国のナショナリズムのなかに接合されてきたのか、両者の関係性は学術研究の動向にどのような影響を与えたのかについては、さらに研究を進める必要がある。

こうした中、人類学的な長期フィールドワークにもとづく雲南系華人社会の研究に従事してきたウェンチン・チャンによる近刊は、ビルマに生きる雲南系華人社会について、従来の中華民国を主体にした越境と戦争に関する枠組みを越えて、移民ひとりひとりのライフヒストリーに着眼し、個人と家族の目線から越境経験を物語っている点で注目に値する(6)。しかし、ここにおいても雲南系ムスリムを一部取り扱っているに留まり、その多くは雲南系漢人の視点から描かれている。

一方、雲南系ムスリムについては、トランスナショナリズム研究やディアスポラ論の流れを踏まえたフィールドワークによる民族誌的研究によって、東・東南アジアの一国史研究では空白であった雲南系ムスリムの歴史的民族的動態が明らかにされてきた(7)。しかし、雲南系ムスリムの目線から、所与の国家に対する対抗軸としての抵抗論ではなく、国家に対峙しながらも、あらたな社会的境界を自ら引き直し、辺境に生きる側がいかに境界を変えるかといった問題意識から議論はされてこなかった。本稿は、前著『越境を生きる雲南系ムスリム』(前注5参照)で論じられなかった社会的境界と境界を変えていく主体としての雲南系ムスリムの在り方に論点を絞り、雲南系ムスリムが異郷に越境し定着していくプロセスを通時的に再整理しつつ、イスラームとしての宗教性についての議論を深めるべく宗教実践についての新たなデータを加えて記述する。

その特徴は、従来の華人系ディアスポラ研究が主として漢人の目線で進められてきた点に対して、移民の境界維持と変動という点についてより重層的な視点を提出することができる点にある。すなわち、中国系ムスリム移民が合わせもつ宗教性(イスラーム)と民族性(華人であること)のバランスと自己の主観的意識、すなわち“われわれ”意識はどのように操作され、どのように当事者や外部との繋がりの中で内面化あるいは差異化されるのか。さらには異郷において、どのように宗教性と民族性は対外的に主張されていくのかが焦点化されるからである(8)。“われわれ”意識を醸成しながら他者との境界を操作する行為を分析することは、ディスポラ集団の均質的理解を突き崩すのみならず、民族集団、宗教集団というカテゴリーそのものが選択的であり状況依存的であること以上に、移民の主体性を浮かび上がらせるうえで有益である。また、宗教的帰属であるイスラームと出身地・

(6) Wen-Chin Chang, *Beyond Borders: Stories of Yunnanese Chinese Migrants of Burma* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2014).

(7) 王『越境を生きる雲南系ムスリム』(前注5参照)。また、木村自ややまもとくみこによるビルマや台湾における雲南系ムスリム研究も進められてきた。木村自『雲南回民の移住とトランスナショナリズムに関する文化人類学的研究』大阪大学博士学位申請論文、2007年;やまもとくみこ『中国人ムスリムの末裔たち:雲南からミャンマーへ』小学館、2004年。さらにタイ在住の雲南系ムスリム二世による研究はネイティブ・アンソロポロジストとしての視点をいかした民族誌として注目すべきである。Suchart Setthamalinee, “The Transformation of Chinese Muslims Identities in Northern Thailand” (PhD diss.: University of Hawai’i at Manoa, 2010).

(8) 中西は中国のムスリム(とくに回民)が歴史的に各時代の王朝に代表される中華世界と自らの信仰のよりどころとなるイスラーム世界とのバランスと葛藤・交渉のなかで集団を維持し生き延びてきたことを指摘している。詳しくは、中西竜也『中華と対話するイスラーム:17–19世紀中国ムスリムの思想的営為』京都大学学術出版会、2013年を参照。

雲南にもとづく華人としての帰属意識は、他者と関係性を結び、あるいは葛藤・交渉していくなかで差異化され、発露しあるいは抑圧される。このように移民が社会的境界を変えながら(変境)、民族性と宗教性をさまざまな形で操作し、他者と調和を模索し連携しつつも、一方で差異化しながら生存していくプロセスは、雲南系ムスリム移民の特殊性を越えて、ディスポラ社会の重層的かつ戦略的な存在様式を問う点で学術的貢献があると思われる。

境域に生きる雲南系ムスリム

東南アジアに位置するタイは、盆地に住むマジョリティのタイ族以外にも、南部にはマレー系ムスリム、北部には中国やビルマに起源をもつ山地民、さらにはすでに同化が進んだといわれる都市部に住む華人などから構成される多民族国家である。とりわけ、本稿が対象とするタイ／ビルマ国境山岳地域は、王権や中央政府が置かれた政治的経済的中心から地理的に遠く離れ、アヘンなどを栽培する焼畑農耕民の近隣地域からの流入と定着などが常態化し、主権による管理は長らく浸透していなかった[(9)]。西洋近代的な領域概念が導入される19世紀末まで、伝統的なタイ王国の境界とは、王権の政治的影響力が及ぶ範囲をさし、政治的領域は王国への忠誠度、すなわち権力関係によって規定され、領域的な空間を意味するものではなかった[(10)]。その後、西欧列強の影響により領域的な国境画定の圧力を受けていくなかで、タイはイギリスやフランスとの国境交渉を通じて明確に国境線に囲まれた政治体としての国民国家となっていく。しかし、両国の境界確定によって導入された近代領域国家の概念は、1950年代以後の共産主義勢力の台頭や少数民族のゲリラ活動などタイ国をめぐる国内国際情勢の変化を受けるまで、当該地域に生きる人々の生活を強く規制するものではなかった[(11)]。本稿が対象とするタイ／ビルマの国境線は、第三次英緬戦争(1885年)後のイギリスとタイ(シャム)政府間の協定により1894年に批准されたが、「国境とは長らく商人たちが自由に行き来できる金銀の間道」であった[(12)]。このようにタイとビルマの国境域は、1950年代までその主権による国境管理が浸透しなかった点において 、境域的様相を呈していた。林行夫が指摘するように、境域は単なる地理的な国境地域というのみならず、そこでは国家と地域、制度と実践といったマクロとミクロな論理がぶつか

(9) 石井米雄『上座部仏教の政治社会学：国教の構造』創文社、1975年、239頁。タイにおいて国境が山地民に与えた影響については、綾部真雄「国境と少数民族：タイ北部リス族における移住と国境認識」『東南アジア研究』35巻4号、1998年、777–802頁；片岡樹「領域国家形成の表と裏：冷戦期タイにおける中国国民党軍と山地民」『東南アジア研究』42巻2号、2004年、188–207頁を参照。タイにおける伝統的朝貢関係にもとづく王権から近代的な領域国家形成への変遷と国境概念の変化については、トンチャイ・ウィニッチャクン著、石井米雄訳『地図がつくったタイ：国民国家誕生の歴史』明石書店、2003年を参照。

(10) ウィニッチャクン『地図がつくったタイ』、152頁。

(11) 綾部「国境と少数民族」；片岡「領域国家形成の表と裏」。タイ系民族と国境については、村上忠良「国境の上の仏教：タイ北部国境域のシャン仏教をめぐる制度と実践」林行夫『＜境域＞の実践宗教：大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版会、2009年、171–234頁。

(12) ウィニッチャクン『地図がつくったタイ』、142、200頁。

りあい、マスターナラティブ的な言説や制度がローカルな論理と文脈で読み替えられるなど動態的な関わりあいのなかで複層的に社会的民族的な境界が生成されてきた場である(13)。

タイとビルマの国境域には、上述の山地民やタイ系民族に加えて、雲南省に出自をもつ華人系社会が存在する。雲南系華人は、タイの主要華人メンバーである潮州系に比べて圧倒的にマイノリティである。雲南系華人は宗教的民族的区分によって、おもに二つのサブグループから構成されている。2000年調査時において雲南系華人の総人口は八万から10万と推定され、そのうち大多数が漢人である。残りの約一割からせいぜい二割が雲南系ムスリムである(14)。また、タイにおける宗教別人口からみてもマイノリティである。タイは圧倒的多数が仏教徒であり、ムスリムは2000年の統計において全人口の約4.6%である。その少数派のムスリムでさえ多くは南タイに集中しているため、北タイではムスリム人口は極端に少ない。同じく2000年の統計では、北タイ人口に占めるムスリムの割合は、約1.53%にすぎない(15)。そのうち北タイのムスリムはタイ国外に出自を持つ人々によって形成され、そのひとつが雲南系ムスリムであり、もうひとつのグループが南アジア系ムスリムである。南アジア系ムスリムとは、現在インド、パキスタン、バングラデシュ、アフガニスタンなどのさまざまな背景をもつ人びとが含まれる。北タイ地域で牛、ヤギ、羊の精肉業や布販売などの特定の業種についている人には南アジア系ムスリムが多い。

雲南系ムスリムは、上述したように中華民国時代まで回民、その後の中国における民族政策では回族とよばれ、中国国内ではイスラームを信仰する一民族として、独自の歴史的宗教的背景をもつ集団である(16)。後述するように、雲南のムスリムとその末裔は、20世紀前半まで中国で地域横断型の交易活動に従事し、雲南を拠点にして西南中国から東南アジア大陸部をまたいで商業的ネットワークを展開していた。その後、1949年前後の中国内戦やその後の国際的な冷戦環境によって商業ネットワークは機能不全となり、マクロな軍事的政治的抑圧のなかで、1950年代から1960年代にかけて避難民となり、タイに越境し居住することになった。

以下では、雲南系ムスリムをめぐる歴史的社会的布置をおさえつつ、移動の歴史的位相と他者との境界維持や生成の動態について、20世紀前半までとその後新たな局面を迎えた20世紀後半以後の展開に分けて記述していく。

1．商業的イスラーム共同体の萌芽

1.1 馬幇（マーパン）交易の展開

19世紀末から20世紀前半までのタイの雲南系ムスリム社会は、小規模ムスリム移住者

(13) 林行夫「序論：大陸部東南アジア地域の宗教と社会変容」林編『＜境域＞の実践宗教』、3–23頁。
(14) タイ政府による統計的なデータは公表されていない。雲南系ムスリムからの聞き取りによる推定である。
(15) 林行夫「タイ」『海外の宗教事情に関する調査報告書』文化庁、2005年、53–93頁。
(16) 中田吉信『回回民族の諸問題』アジア経済研究所、1971年。

が中国雲南省からタイへ南下し、移民のコロニーともいうべき共同居住地を形成していったプロセスであり、商業的イスラーム共同体が北タイで萌芽した時期であった。国際関係的には、19世紀以後、イギリス・フランスがビルマ・インドシナを植民地化し、中国に至る近道として雲南の交通路に目をつけ、対外貿易の窓口として昆明が対外貿易の拠点になったという変化に大きく影響を受けたことを反映していた。

その結果、昆明を対外貿易の中心として、東はチベットやビルマ、西は貴州省や四川省、広西省などに通ずる交易の要衝やその中継市場が出現したが、その時流に乗じて雲南のムスリムは商業的チャンスをつかんだ(17)。雲南のムスリム商人は、雲南域内では、普洱産の茶、磨黒産の塩や通海産のタバコなどを流通させた。また、雲南からは鉄・銅・鉛などの鉱山資源、地織物や木綿製品などが輸出され、雲南に輸入された商品にはビルマ領内にあるバーモー産の綿花やカチン山地産のルビーなどの鉱石類、シャン州北部産のアヘンや北タイの象牙、鹿茸、虎骨などがある 。こうした交易活動は、高低の激しい山道を上がり下がりするために馬やラバが輸送手段として使われていたことにちなんで、中国では馬幇(マーパン)交易と呼ばれる(18)。

雲南における交易拠点の拡大に伴い、馬幇交易とそのネットワークが雲南の域内外に展開した。その結果、19世紀末から20世紀前半の雲南では、馬幇による遠隔地貿易の興隆によって、雲南各地にムスリム(回民)富豪が出現した。たとえば1920年から1945年にかけて雲南省巍山県のムスリム村には、五大富豪が存在し、彼らは250頭以上の馬やラバを保有していたという。また同県の統計では新中国が誕生する1949年以前の段階で馬幇として店舗を開いていた数は約150店舗あり、そのうちムスリムが100店舗以上を占めていた(19)。

こうした商業的特徴に加えて注目すべきは、彼らが交易を通じて越境した先ざきの地域で、自らの信仰のよりどころとなるイスラームを持ち込み、宗教的な拠点であるモスクを形成したことである。雲南を離れたムスリム商人は、交易先の拠点で商売に従事したが、その一部の人びとは帰国せず、あたらしい土地に定着し、妻を娶り家族を形成した。一家族、二家族と移民のムスリム商人が増えることによって、同胞どうしで集まってムスリムが礼拝をするための場所をつくったのである。その結果、例えば、雲南からタイへの経由地であるビルマには、1868年に雲南系ムスリムのモスクがマンダレーに形成され、1875年にパンロン、1893年にモーゴッ、1898年にタウンジー、1912年にヤンゴン、1935年にチ

(17) Andrew Forbes, “The ‘Cin-Ho’ (Yunnanese Chinese) Caravan Trade with North Thailand during the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries,” *Journal of Asian History* 21, no. 1 (1987), pp. 1–47; 栗原悟「清末民國期における交易圏と運送網：馬幇のはたした役割について」『東洋史研究』50巻1号、1991年、126–149頁。

(18) Prasertkul Chiranan, *Yunnan Trade in the Nineteenth Century: Southwest China’s Cross-Boundaries Functional System* (Bangkok: Chulalongkorn University, 1999); Forbes,“The ‘Cin-Ho’ (Yunnanese Chinese) Caravan Trade”; Ann Maxwell Hill, *Merchants and Migrants: Ethnicity and Trade among Yunnanese Chinese in Southeast Asia* (New Haven: Yale Southeast Asia Studies, 1998); 馬維良「雲南回族馬幇貿易」『回族研究』21巻、1996年、18–26頁；胡陽全『雲南馬幇』福建人民出版社、1999年。

(19) 王明達、張錫禄『馬幇文化』雲南人民出版社、1991年。

ャイントンにそれぞれ建設された[20]。

1.2 あらたな民族間関係

このように比較的自由な交易活動と越境が許容されていた環境下で、雲南系ムスリムはビルマからさらに南下してタイにも生活の拠点を形成した。特筆すべきは、彼らは雲南では接触したことのない南アジア系ムスリムと日常レベルで接触し、あらたな民族間関係に直面したことである。

そのことを典型的に示すのがモスクの建設である。20世紀前半までには、チェンマイ市には三箇所のモスクがあった。そのうち、チャンクラーン・モスクがもっとも古く、南アジア系ムスリム商人が1870年に建設した。残りの二箇所については、雲南系ムスリムが関与した。1877年に南アジア系ムスリム商人と雲南系ムスリム商人の協力によってチャンプァク・モスクが建てられた。そして1917年に雲南系ムスリム商人がチェンマイ市にバーン・ホー・モスクを建てた。こうした南アジア系と雲南系ムスリム商人をめぐる民族間関係については、チェンマイ県内のムスリムが編纂した『チェンマイの宗教遺産』に、チャンプァク・モスクを例に以下のように記載されている。

> [チャンプァク・モスクは]南アジア系のムスリム・コミュニティの中では古い教区のひとつである。ここには最初四、五家族が住んでいた。彼らはパキスタンとインドから移住してきて、いわゆるトゥンサーリーとして知られている今の場所に根をおろした。この場所は水に恵まれ、フェイケオ渓流とフェイチャンキェン渓流から絶えず水が流れてくるので、家畜の飼育や野菜などの栽培に適していた。まだ、恒久的な形でモスクが建設されていなかった当初は、ムスリムは金曜の集合礼拝をチャンクラーンで行っていた。その後、この地は各地から来た交易人に知られるようになり、南アジア系や雲南系のムスリムが定着するようになった。その後、この地でモスクの建設に貢献したのは、納パーサン、あるいは交易人同士の間で「納大将(ポーリェンラオナ)」とよばれていた人物である。彼は経済的に恵まれた地位にあり、チャンプァク・モスクの改修とモスク再建のリーダーであった。以前のモスクは、竹ざおとバイトーンという葉で屋根が作られ、床はなかった。それを彼は板張りにし、モスクはそれによって恒久的な形に完成された。その後、彼はチャンプァク・モスクのイマームとして選ばれた[21]。

ここに記録されている納氏は、雲南の玉渓地区にある通海県納家営村出身である。納家営村は、雲南ムスリムが集住する地域であり、北タイに越境した雲南系ムスリムの故地の

(20) 木村自「虐殺を逃れ、ミャンマーに生きる雲南ムスリムたち:『班弄(パンロン)人』の歴史と経験」堀池信夫編『中国のイスラーム思想と文化(アジア遊学129)』勉誠出版、2011年、160–175頁;やまもとくみこ『中国人ムスリムの末裔たち』(前注7参照)。

(21) Khana Thamngan fai Ruap ruam Prawat lae Watthanakan khong Satsana nai Chiang Mai, ed., *Moradok Satsana nai Chiang Mai* [チェンマイの宗教遺産] (Chiang Mai, 1996), p. 129.

一つである。この村は古くは14世紀、元代に開村の経緯をもち、村民は古くから交易商人として活躍していた(22)。通海県からの越境ムスリムの流れは、後述するように20世紀後半にもつながり、納氏の故地である通海県出身者もその中に多く含まれている。納パーサンは1930年初頭にチェンマイで亡くなり、その遺体はチャンプァク・モスクのそばにある墓地に埋葬された。その後、チャンプァク・モスクの管理は南アジア系ムスリムが継承して現在に至る。納パーサンの事例は、仏教徒がマジョリティのタイ社会において、マイノリティである雲南系と南アジア系ムスリムが、商業的性格をもちながら萌芽的な民族間関係を維持していたことを示している。

1.3 自己定義と民族性の表出：バーン・ホー・モスクの礎を築いた鄭崇林

このように宗教的かつ商業的性格をもつ雲南系ムスリム移民においてさらに注目すべき点は、タイにおける民族間関係のなかで、彼らは民族性をしだいに前面に押し出していくことになった点である。以下では、鄭氏の末裔が記録した家族史にもとづいて(23)、チェンマイ市の雲南系ムスリム・コミュニティの礎を形成した鄭崇林をとりあげ、交易者がタイへ往来する過程で結婚し家族を築くまでの移動の位相と、タイへの適応プロセスのなかでのタイ社会との関係性を記述する。

鄭氏は推定1873年、雲南の玉渓にて一人息子として生まれた。両親は鄭氏が24才の時に跡取りとして家を構えることを期待し、結婚させた。鄭氏が25才の時(1898年)に長女のインランが生まれ、28才の時(1901年)に次女のスィンインが生まれた。しかし、鄭氏は結婚後もまだ落ちつきがなく、家を構えるほどの心構えと態度が備わっていなかった。おちつかない息子の様子を見かねた両親は、鄭氏が32才(1905年)の頃、まだ娘たちはそれぞれ七才と四才でまだ幼かったが、息子に交易で立身するように導いた。鄭氏は妻と娘二人を残して交易にでた。茶、銅製品、絹などを馬に乗せ、10人の交易人を従えていた。当時、タイには豊富な交易品があると聞いていた鄭氏は一路、雲南の西双版納からビルマのチャイントゥンに入り、さらにタイ領内のチェンラーイに向かった。その後、鄭氏の叔母の夫にあたる上述の先駆者・納パーサンの住むチェンマイにて寄留した。その後もランパーン、ランプーン、タークなどを往来した。特にタークは対岸にあるビルマの交易港として栄えていたモルミィエンに近く、当時は交易の一大中心地であった。

1905年から各地で往来を続けていく中で、鄭氏はタークに住むタイ人女性(名前はノップ、姓はトーンマート)を見初め、1907年に結婚した。その後第一子の長女を授かったがわずか六ヶ月で亡くなった。1909年に長男が生まれた。その後、チェンマイ王朝のインタ

(22) 高発元主編『雲南民族村寨調査：回族 通海納古鎮』雲南大学出版社、2001年、23–24頁。

(23) Cirican Wongluekiet Prathipasaen, *Khunchuwangliangruekiet: Thayatcenghe 100pi kharawanmatangsu Chiangmai* [チュワンリェンルーキェット：チェンマイへ下った鄭和の後継者100年の記録] (Chiang Mai: Thonbannakanphim, 2005), pp. 19–24.

ワローロットスリヤウォン王よりチェンマイ市内に住む土地を与えられた。その土地は現在のバーン・ホー・モスクがある周辺からピン川を越えたサンパコイ地区周辺だと推定される。その後1910年には、敷地に家を構えた。ちょうどそのころ、雲南にいた中国の妻と二人の娘が、遠く離れたチェンマイにすむ鄭氏を探し求めて船にのってバンコク経由でチェンマイにやってきた。長女はそのとき12才、次女は九才だった。それをきっかけに、タイにたどり着いた中国の妻と娘たちとタイで娶った妻との間には、言語や生活習慣の違いをふくめてさまざまな問題が起こった。そこで鄭氏は家族内の問題を解消するため、中国から来た妻と二人の娘のためにチェンラーイに土地を買い、そこに定住させた。その後、長女はチェンラーイで雲南系ムスリムの馬氏と結婚した。長女の家族は鄭家の末裔であることを意識して、しばらく鄭姓を名乗っていた。その後、鄭という名字を残したままタイ風の名字でツェンタクーン(タイ語では鄭姓という意味)を名乗った。一方、次女はチェンマイ県サンカムペーン郡にいた雲南系ムスリムと結婚した。その後、鄭氏は子宝にめぐまれ、結局、四人の男の子と六人の女の子を授かった。彼らの子孫はチェンマイ市内にいるほか、チェンマイ県サンカムペーン郡、チェンラーイ県、バンコク、遠くはアメリカにも広がっている[(24)]。

チェンマイ市に生活基盤を築いた鄭氏は交易によって順調に財を築いた。1964年、91歳の時にマッカ巡礼を果たすまで、鄭氏はタイ社会に対してさまざまな貢献をした。まず彼は自宅前の敷地をモスク建築用に用い、1917年にバーン・ホー・モスクを建てた。バーンとはタイ語で村を意味し、ホーとは、タイ語で雲南系ムスリムをさす民族名である。よって、モスクの名前を直訳すると「ホーの村」すなわち、「雲南系ムスリムの村」という意味になる。南アジア系ムスリムやタイ系民族が暮らす多文化環境のなかで、雲南系ムスリムは他者から与えられた他称としての「ホー」を自らの名乗りに用いたのである。さらに彼らは、モスクに中国名をつけた。中国語名としてはタイ語を中国語風によみかえて「王和(ワンホー)清真寺[(25)]」と呼んだ。

また、対外的にはタイ社会にむけた公益活動にも積極的であった。彼は1920年にはじまった、ラムパーン県における鉄道開通工事のため、馬やラバを使って材料輸送の下請けを手伝った。また、鄭氏は馬やラバを使って北タイ各地への郵便業も請け負っていた。さらに、当時ラバや馬の放牧キャンプに使っていた約100ライ(一ライは1,600平方メートル)の土地を、チェンマイ空港建設の敷地として政府に寄付した。こうした公益事業により、チェンマイ最後の王朝に在位したケーオナワラット王(1911 〜 1939年)の時代に、ウォンルーキェットというタイの姓が与えられた。このタイ語の名字は、その後鄭氏の末裔に継承されている。さらに鄭氏はタイ政府から、クンという勲位を授かった。このように鄭氏

(24) 鄭氏のタイにおける親族関係について、王『越境を生きる雲南系ムスリム』(前注5参照)、229–233頁。
(25) 中国語でモスクのことを清真寺という。

は、交易活動をへて雲南系ムスリムの基盤を形成するうえで大きな貢献があるばかりではない。タイ人女性との結婚をへて、さらにタイ社会への公益事業を展開し、タイの勲位、またチェンマイ王からタイ語の姓を与えられたことから、鄭氏がタイの権力による庇護と信頼を得て暮らしていたことが推察できる。

以上からこの時期の雲南系ムスリムは、鄭氏というリーダーが現れてくることによって、雲南という出自、そこから引き出される中国的な民族要素を軸にしたイスラーム性をタイ社会において主張しはじめた。それ以後、経済的側面のみならず、宗教的側面の双方を用いながら、タイ社会のなかで雲南系ムスリム自身による中国的なイスラーム社会の表出が可能となったのである。

2．冷戦下における雲南系ムスリム

2.1 国民党軍の南下と中華民国との関係

中国における共産党の台頭、1937年以後の日中戦争、1949年の中華人民共和国成立といった政治的軍事的変化によって、雲南系ムスリムと北タイとの関係性は大きく変化した。それは以下の二つの現象に端的にあらわれている。第一に、日中戦争の終結以後、国共内戦が激化したことによって、雲南の治安と経済生活は危機的状況に直面し、ムスリムや漢人をはじめとして雲南からビルマやタイへの避難民が発生した点である。第二に、1949年に中国で共産党政権が樹立し、その後1950年1月に雲南で国民党軍が敗北した結果、国民党軍の一部が台湾に行かず、ビルマやタイに滞留したという点である(26)。

さらに当時の国民党軍をめぐる状況は冷戦という国際関係のもとで複雑化した。すなわち、中国で共産党政権が樹立し、東南アジアでの共産党勢力の拡大を懸念したアメリカは、反共を支持する国民党軍ならびにタイに接近した。1954年には東南アジアでの共産主義の拡張に対抗する集団的安全保障機構である東南アジア条約機構（SEATO: Southeast Asia Treaty Organization）がバンコクを本部にして設立され、タイの防衛保障はアメリカを後ろ盾にすることによって強化された(27)。こうして中国で生じた国共内戦は、東南アジアを舞台にして複数の国家を巻き込んだ冷戦となり、その戦火はタイ北部とビルマ国境に飛び火したのである。

その結果、1950年代初頭から1960年代初頭にかけて、中緬泰国境域では国民党軍残党とそれを後方支援する中華民国やアメリカ対ビルマ軍と中国共産軍による戦闘が続く。そ

(26) 共産党軍に敗戦後、雲南から1951年1月以後にビルマに南下した国民党部隊は第26軍と第8軍のあわせて約1,500人であった。汪詠黛『重返異域』（柏楊企画）台北：時報文化出版、2007年、35頁。

(27) 柿崎一郎『物語タイの歴史：微笑みの国の真実』中公新書、197–199頁；Kritsana Charoengwong, *Kan Suksa Klum Khon Cin Opphayop (Kongphom 93) Khet Chaidaen Phak Nua khong Prathet Thai: Kan Plianplaeng thang Setthakit Sangkhom lae Kan Muang* (Raingan Wichai chabap thi 92) [北タイ国境の中国人移住者（93師団）：経済社会と政治における変化（研究報告書No.92）] (Chiang Mai: Sathaban Wichai lae Phatthana Chumchom, Phayap University, 1990), p. 13.

の間、ビルマが領土侵害として国民党軍を国連に訴え、結果的に1953年と1961年の二度にわたって国民党軍は台湾への撤退を命じられた。しかし、事態は容易に収束せず、台湾に帰らなかった国民党軍の部隊がタイを占領し、駐屯をつづけた。国民党軍の後ろ盾になっていた中華民国政府は、1953年の第一次撤退が決定したのち(28)、国民党軍残党を正規軍と認めず、中華民国政府とは関係のない存在として切り捨てた(29)。結果的に、この国民党軍残党の存在は国際社会のなかでは公式には「存在しない」人々とみなされた。こうした経緯にちなんで、この時期にタイに移住してきた国民党軍とその軍属、さらには国民党軍に巻き込まれてビルマから押し出された避難民は自らを「難民」とよび、タイ北部国境に成立した村を中国語で「難民村」と呼んでいる。難民村の数についてはタイ政府や台湾の公的機関によって明らかにされていないが、2000年のタイ華人系新聞『世界日報』によるとその数は91箇所である(30)。

タイで成立した難民村には二種類ある(31)。軍属型難民村と雑居型難民村である。軍属型難民村は、1953年、1961年にそれぞれ行われた台湾撤退に応じなかった国民党軍人によって構成されている。具体的には、国民党軍の第一次撤退後の1954年に再編された第1軍から第5軍のうち、台湾への第二次撤退を行わなかった第3軍と第5軍の集団をさす。彼らはタイを占拠し、それぞれのヘッドクォーターを設立した。第3軍はチェンマイ県にあるタムゴップ村であり、李文煥が軍長であった。第5軍のヘッドクォーターはチェンラーイ県メーサロン村で、段希文が軍長であった。他方、雑居型難民村は、中国、ビルマやラオスから主に雲南に出自をもつ避難民から構成される民間人が構成主体となっている点に特色がある。民間人の生い立ちは多種にわたるが、その中には雲南で馬幇交易に従事した経験をもつ雲南系ムスリムたちも含まれていた。そのほか、雲南系ムスリムや雲南系漢人以外の少数民族としてタイヤイ族やラフ族なども含まれていた。以上に示した難民村の区分は、主に軍事的機能にもとづく当事者たちの類型であるが、実際には、雑居型難民村にも国民党軍の軍属や家族も住んでおり、軍事的機能は連携されていた。そこには、雲南からの避難民が合流し、仏教徒、キリスト教徒、イスラーム教徒など多様な属性を持つ人々が住んでいた(32)。

以上から、タイ／ビルマの境域がかつて雲南と北タイを結んでいた雲南系ムスリムによる交易圏としてではなく、20世紀半ば以後には中国共産党と国民党軍の対立のみならず、反共勢力であるアメリカとタイを巻き込んだ冷戦下での国際的な紛争の場となったこと

(28) 第一次台湾撤退は1953年11月18日から1954年3月30日まで行われ、その結果7,288名の軍人が台湾に帰還した。汪『重返異域』(前注26参照)、23頁。
(29) 同上。
(30)『世界日報』2000年1月29日。
(31) 難民村の成立経緯の詳細については、王『越境を生きる雲南系ムスリム』(前注5参照)、42–68頁。
(32) Seiji Imanaga, *The Research of the Chinese Muslim Society in Northern Thailand* (Hiroshima: Hiroshima University in association with Keisui-sha, 1990), p. 222.

が読み取れる。また、かつて故郷雲南ではイスラームを基盤としてムラ的共同体をつくっていたが、タイ／ビルマの境域においては、バラバラになった移民ムスリムたちを結びつけるあらたな結節点として「難民村」が誕生した。しかし、ここで生まれた「難民村」は移民たちの主体性にもとづいて形成されたのではなく、あくまでも中華民国のナショナリズムと反共主義にもとづく戦略的利害と雲南系華人社会の接合が上から行われた点も留意したい。すなわち、越境した場において、移民たちが祖国と想定する国家のナショナリズムとそれを支える軍事支配のなかに半ば強制的に統合されるという現象が生じたのである。

2.2 冷戦と雲南系ムスリム

こうした内戦、冷戦の時代を雲南系ムスリムはどのように経験したのだろうか。20世紀前半までの雲南系ムスリムの越境が交易型とすれば、20世紀後半のそれは戦乱型という点である。20世紀後半の雲南系ムスリムのタイへの越境の特徴は、共産党軍による社会的混乱と恐怖が原因で中国から出国した点にある。その避難民は男性のみならず、女性や子たちも含まれていた。

また、この時期の越境者たちには中国生まれの雲南系ムスリムのみならず、ビルマ生まれの雲南系ムスリムも含まれている。ビルマ生まれの雲南系ムスリムの内実も多様である。彼ら彼女らは、国民党軍残党のビルマ占領後の混乱によってタイに押し出された人もいれば、ビルマのネーウィン政権による社会主義政策を逃れてタイに避難した人もいる。ある雲南系ムスリム女性はビルマのパンロンという地で土着化が進んだ雲南系ムスリムの末裔であったが、日本軍のビルマ北上によって村が潰されたため、いったん雲南とビルマ国境地帯に引き返すが、その途中で国民党軍がビルマに南下しはじめたので、身の危険を避けてビルマとタイ国境のターキレック・メーサイ付近に再び移動して親族の保護を受けた。その後、その女性は夫とともにラオスに避難したのち、もう一度ラオスからタイに家族で再移住してきた。このように雲南系ムスリムの越境形態はこの地域を巻き込んだ戦争や政治的状況に応じて多様化した(33)。

この時期において特筆すべきは、雲南系ムスリムの人々の越境は、ビルマから南下した国民党軍の軍事的影響力によって大きく規定されたことである。1950年代から1960年代の国民党軍にとっては、中国領土で続けてきた内戦の延長線上にタイ／ビルマ国境の戦闘が位置づけられ、国民党軍は大陸反攻の巻き返しがまだ狙えるチャンスがあると考えてきた。

そのなかでも、当該地域の地理に詳しくかつ商才にたけた雲南系ムスリム商人は国民党軍に積極的に活用された。なぜなら、上述したように雲南系ムスリム商人たちは、中国にいたときから馬やラバを使った馬幇交易に通じ、険しい山道で物資を運搬してきた経験を

(33) 王『越境を生きる雲南系ムスリム』（前注5参照）、145–167頁。

もっていたからである[34]。例えば、ビルマにおける国民党軍指揮下でリーダー的役割を担った雲南系ムスリムとして知られているのが馬守一である。馬守一の武勇伝はチェンマイの雲南系ムスリムの中でいまなお継承されているが、雲南からビルマまでの国民党軍の戦乱の歴史を描写した『異域』の中にその名前が記されているので、以下では同書にもとづき引用する。

1950年5月、国民党軍はビルマで3,000人ほどいた人員を兵士として総結集させるため、弱体化した国民党軍を再編し、「復興部隊」を成立させた。その中で馬守一は、捜索大隊長という階級と役割を与えられた[35]。捜索大隊長の任務のひとつが軍事物資を各地から調達し、国民党軍基地に運搬することであった。同書には、「彼らは我々に医薬品や弾薬、馬匹も援助してくれた。甚だしくは、馬守一大隊長を頭目とした、山や蜂をものともせず、まるで平地のように越えてゆく力強い子弟たちが、馬や銃を自ら持ち込んで我々の隊に加わった。こうしたことがあってから、我々はただビルマ辺境で生きていけるだけではなく、根を下ろし始めるのである」と記されている[36]。こうした馬守一を筆頭にした馬幇の功績については、「復興部隊の組織再編と訓練が完成した頃、我々の人数はすでに三千人名近くにまで拡充していた。これは主として、『馬幇(マーパン)(ママ)』華僑の功によるところが大きい」と書かれている[37]。

また、国民党軍人として登録されなかったが、徴用された経験をもつ馬幇経験者もいた。例えば、次に述べる哈氏の越境事例である。哈氏は雲南では祖父の代から馬やラバを使った交易をしていた。哈氏自身も幼いころから交易の修行をつみ、成人してからは雲南からビルマまで交易活動に出かけた経験を持っていた。しかし、1940年代半ば以後からの国共内戦に伴う政治的状況の悪化にたえかね、哈氏は1949年、娘三人と妻を雲南の故郷に残して、馬やラバをつれてビルマに逃げた。避難先のビルマで交易を開始しようと考えていたのである。ところが、ビルマで交易を再開して財を築こうとしていた矢先に、国民党軍の南下と重なってしまった。国民党軍の軍事拠点があったビルマのモンサットと他の国民党軍中継基地を往来し、馬幇として各種物資を運んだ。その後、国民党軍の第一次台湾撤退がはじまった翌年の1954年、タイへ越境し、雑居型難民村にて生活をはじめた。

これに対して、チェンラーイ県の難民村の一つでメーサロン村に住む40代雲南系ムスリムの李氏の事例は、国民党軍人に組み込まれていく雲南系ムスリムの典型である。李氏の父は、雲南の西双版納にある景洪出身で、1949年前後に政治的動乱を逃れて雲南を離れた。

(34) 鄧克保『異域』台北：星光出版社、1961年、143–144頁；*Kuomintang Aggression against Burma* (Ministry of Information, Government of the Union of Burma, 1953), pp. 12–13.

(35) 鄧『異域』、100頁。

(36) 鄧『異域』、78頁；柏楊著、出口一幸訳『異域：中国共産党に挑んだ男たちの物語』第三書館、2012年、101–102頁。

(37) 鄧『異域』、77頁；柏『異域』、101頁。もっとも馬幇のなかには、少数ではあるが雲南系漢人も含まれていた。

その後、1950年代にビルマで雲南系ムスリムが統率する国民党軍部隊に入隊した。李氏の父は、それ以後、難民村における国民党軍のリーダーとして交易活動や軍事活動の指揮をとっていた。同様に、かつてチェンマイ県の雑居型難民村バーン・ヤーンに住んでいた雲南系ムスリム李氏は、1960年代に中国雲南省から妻を連れてタイの難民村に逃れてきたケースを示す。李氏の避難理由は、文化大革命下にある中国の政権を恐れ、タイに住む国民党軍の父を訪れ、新天地を築くためであった。李氏の父は国民党軍の幹部であり、その意思を受け継いだ李氏は、難民村で国民党軍属の連合会を形成していた経緯をもつ(38)。

以上の事例は、雲南系ムスリムをめぐる政治的経済的環境、とくに彼らをめぐる国民党軍との政治的軍事的権力の布置によって、かつて彼らが生業としてきた馬幇交易の内実が20世紀前半と20世紀後半では大きく変質したことを示している。内戦、冷戦下においては、自由な往来と異なる民族との共生を可能にした環境は、強権支配のもとで大きく変容した。

そして、ビルマとタイ国境沿いに生まれた難民村を拠点に、馬幇という経済的活動は政治的軍事的道具として国民党軍の軍事力拡大に利用された。また、国民党軍のリーダーとして登用された雲南系ムスリム軍人においても、イスラームにもとづく宗教性は抑制され、紛争という現実社会に対応した政治的妥協と利害のなかで生き抜いてきた。このように、冷戦、内戦状況下において、難民村にすむ雲南系ムスリムはその属性が軍人であれ、非戦闘員であれ、その内実を問わず、政治色の強い雲南系漢人との関係性を模索せざるを得なかった。

3．タイ国家統合下における華人性と宗教性の維持

3.1 国籍問題にみる包摂と排除

このように難民村の成立は1953年以後にはじまり、1961年以後の国民党軍の第二次台湾撤退以後しだいに増加していったが、彼らとタイ国家との関係は、タイをめぐる国内外の政治状況によって変化した。国民党軍ならびに同時代を生きた雲南系ムスリムについての管理と統制は、タイという国民国家の外縁とその輪郭そのものを映し出していた。

冒頭で述べたように1950年代までの北部山岳地域はアヘンの栽培に従事していた山地民や商人が、近隣諸国から自由に越境できるフロンティア地帯であった。そこには雲南系ムスリム商人たちも比較的自由に往来し、アヘンやその他の森林産物などを山地と平地間で媒介する役割を果たしていた。このように伝統的にはタイ北部の山地世界と権力の中枢がある盆地世界は「相互不干渉」が続いていた(39)。その後、1932年に絶対王政から立憲君主制

(38) 必ずしもすべての雲南系ムスリムが直接的に軍事行動に関与したわけではない。軍人として徴用されることを避けた雲南系ムスリムたちもいた。

(39) 石井『上座部仏教の政治社会学』（前注9参照）、239頁。

になったタイ国家は各地方を県として配置しなおし、中央集権化を進め領域国家としてその存在を固めていく。そうした流れのなか、1941年に日本がタイ領土に侵入し、1942年にビルマへ北進していくなかでタイ／ビルマ国境は国境の機能をいったん失うが(40)、以下に述べるように国民党軍の勢力がしだいにビルマからタイ国境に及ぶと、北部国境はしだいに国家統制の対象となっていく。

1953年にはアメリカの援助で国境警備警察が成立し(41)、1959年12月に、前任のピブーン首相の反共路線を継承したサリット首相は、アヘン栽培を禁止し、内務省に取り締まりの責任を課した(42)。その結果、従来まで経済的にアヘンに依存していた山地民とその流通を担っていた雲南系ムスリムを含む避難民および国民党軍は大きな打撃を受けることになった。その後、山地民に対しては、内務省公共福祉局が焼畑耕作にもとづくアヘン栽培から他の換金作物栽培への代替を主眼とした各種プロジェクトを実施した(43)。さらに1961年に国民党軍の第3軍と第5軍がタイを占拠しはじめると、もはや相互不干渉主義では対処できず、チェンマイやチェンラーイといった地方政府とバンコクの間で、国境沿いに不法に作られた難民村の扱いについて議論が行われた。両地方政府も、国民党軍を国外退去することを主張したが結果的に解決策はでなかった。その後、タイと中華民国政府レベルの交渉によって国民党軍残党の処遇が決められ、最終的に1970年に国民党軍はタイに残留が決定した(44)。

その結果をうけて、1970年10月の閣議決定で、国民党軍は国軍最高司令部が管轄することになった。さらに国民党軍はこれまでの非合法的な立場から、合法的にタイ国内に居住することが認められたが、その代償としてタイ国内の共産ゲリラ掃討へ従事することが決定された。それ以後、1970年から1981年までタイ国内の共産ゲリラ撲滅のために戦い、その見返りに1978 年以後から段階的にタイ国籍が与えられた(45)。一方、共産ゲリラ戦に関与しなかった雑居型難民村に住む雲南系ムスリム商人たちは、タイ国家への貢献に報いることがなかったとして国籍付与の対象から取り残された。その結果、タイ国家の一員となる前途を失った雲南系ムスリム商人たちは、非合法な手段を通してタイ国籍を取得せざるを得なかったのである。例えば、チェンラーイ県の雑居型難民村に住む雲南系ムスリム

(40) 綾部「国境と少数民族」（前注9参照）、182頁。

(41) Richard Allen Crooker, *Opium Production in Northern Thailand: A Geographical Perspective* (PhD diss., University of California,1986), p. 94; Peter Kunstadter “Introduction,” in P. Kunstadter, ed., *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1967), pp. 380–383.

(42) Hans Manndorff, “The Hill Tribe Program of the Public Welfare Department, Ministry of Interior, Thailand: Research and Socio-economic Development,” in P. Kunstadter, ed., *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 531.

(43) Manndorff, “The Hill Tribe Program,” pp.531–551.

(44) タイと台湾における国民党軍の扱いに関する交渉とタイでの居住をめぐる法的措置についての詳細は、王『越境を生きる雲南系ムスリム』（前注5参照）、172–180頁。

(45) Kancana Prakatuttisan, *Kongphom 93 Phu Opphayop Thahan Cin Khanachat bon Doi Phatang* [ドイ・パータンに移住した国民党軍93師団] (Chiang Mai: Sayamrat, n.d.), pp. 202–204.

二世の女性は、幼少の時、山地民ですでにタイ国籍をもっているヤオ族の戸籍に加入し、ヤオ族の娘として戸籍上登録することでタイ国籍を取得した。その結果、戸籍上の父と実際の父は別人物であるという。このように、1970年代末までの時点では、難民村の住人はどの国にも属さない法的には輪郭を持たない集団として存在していたが、タイ国家による国防上の論理が外から難民村に介入することによって、難民村内部集団はタイ国民であるか否かによって新たに法的境界が明確に引かれることになった。

このことは、雲南系漢人を主体にした国民党軍がタイ国家への帰属を強めたというよりも、むしろ、雲南系漢人と雲南系ムスリムで構成されていた難民村の住民の間にあらたな社会的差異を生み出し、タイ国籍を持つもの者と持たざる者というあらたな断絶と疎外感を生み出したのであった。とりわけ、国民党軍に徴用された経験のある雲南系ムスリム商人にとっては、不平等感を植え付けることになった。なぜなら、彼らは越境過程で国民党軍の軍事的政治的論理にもとづいて生活を撹乱され、タイに入国後はあらたにタイ国家の論理でタイ国民の資格には値しない「よそもの」として扱われたからである。しかも、彼らはそれまで合法であったアヘンの流通や栽培が、タイに入国後の1959年には逸脱的で非合法な行為として禁止されるという不条理にも直面した。すなわち、法的にも経済的にもタイ国家による制裁と差別化が続いたのである。難民村の住人については、片岡樹が指摘するように、国家が行使する目的とその戦略的対象によって管理、統治、黙認が選択的に行われていたのである[46]。雲南系ムスリムに対しても例外ではなかった。その結果、雲南系ムスリムは中国、ビルマからタイへの越境過程において漢人主体の国民党軍によって周縁化されたばかりではなく、移住先のタイ国家においては、タイ国家の国益に沿わない移民集団としてタイ国家の外縁に位置する集団として刻印されたのである。

3.2 イスラーム性の発揚

冷戦下の国際関係で生み出された特殊な雲南系漢人と雲南系ムスリムの関係性は、タイ国家による定着化政策以後、どのような変化をみせたのであろうか。移民社会にはさまざまな反応があった。大きくわけると二つの流れがある。その一つは、国民党軍元幹部とその政治的主導者が中心となり、難民村の政治的経済的地位向上をタイ国内のみならず、中華民国政府に訴えていくというものであった。いまひとつは、国民党軍による軍事体制からの脱却を心から喜び、戦争に動員される運命からの解放を期待し、あらたな共同体の構築を模索する流れである。

雲南系漢人においては、とりわけ国民党軍関係者のリーダー層であった人びとやその末裔は、冷戦下で手にすることができた軍事的政治的、経済的優位性を放棄することなく、難民村や冷戦時に築いた漢人とムスリムの関係性を持続的に維持する傾向にあった。その

(46) 片岡「領域国家形成の表と裏」（前注9参照）。

最たる例が雲南会館である。雲南会館はタイ国内に三箇所存在するが、いずれも雲南系漢人と雲南系ムスリムの双方より会員が選ばれている。歴代の会長はムスリムであれ、漢人であれ、国民党軍関係者である。逆に言えば、同郷会館の名をもつ雲南会館の内実は、冷戦時代に築き上げられた大陸反攻のイデオロギーを共有しそれを今なお次世代にむけて伝える役割を果たす国民党軍同窓会なのである。

雲南系ムスリムにとっての紛争の終結はやや複雑である。彼らには上述のように国民党軍関係者もいれば、不本意に戦乱に関与させられた多くの民間人がいるからである。そのため、彼らの政治的、経済的、社会的資源の再生産の方法はさまざまであった。難民村にとどまり、国民党軍に政治的経済的に依存、あるいは彼らと協力関係を維持する場合もあれば、自らあらたな活路を見出すため、難民村から再移住することによって、国民党軍の軍事的政治的ヘゲモニーから自らを解放させていく場合もあった。

このように、雲南系ムスリム移民一人一人と国民党軍との関係は依然として多様性がみられた。しかし、タイ定着後の雲南系ムスリムには共通する変化があった。それは、政治的軍事的イデオロギーの枠組みのみに依拠するのではなく、しだいにイスラームという宗教性における自己表出が活発化したことである。そのシンボルとなったのはモスクである。そして、モスクを結節点として移住後バラバラになった雲南系ムスリムが再び結びついたのである。

具体的には、雲南系ムスリムは彼らが移住したタイ北部のチェンマイ県、チェンラーイ県、メーホーンソーン県を中心にモスクを建設した。チェンマイ県イスラーム委員会による1998年の内部資料にもとづくと、チェンマイ県全体には13箇所のモスクが登録されており、そのうち、難民村には五箇所ある。雲南系ムスリムが主体的に運営するモスクの成立年と教区員数は、タートン・モスク(1974年、128人)、ファーン・モスク(1975年、不明)、フォファイ・モスク(1976年、160人)、バーン・ヤーン・モスク(1970年から1980年頃、278人)、アンカーン・モスク(1987年、58人)である。難民村が形成されたのは1950年代から1960年代であるから、タイに入境後約20年から30年のあいだに、ムスリムの中心となるモスクが漢人主体の難民村にも姿をあらわすことになった。例えば、チェンラーイ県の難民村にすむ雲南系ムスリムは、タイに移住直後の1960年に早くも草葺きのモスクを建てた。その後、定着化がすすむにつれ、改築を望む声が高まり、1989年に新しいコンクリートの二階建てモスクを再建した。建築予算総額約200万バーツを村に住む有力な雲南系ムスリム軍人と、他村に住む雲南系ムスリムから寄付を集めた。また、この当時、この地に住む漢人もムスリムも圧倒的多数が国民党軍に属していた。また、軍人肌のムスリムには宗教的な知識をもつ人がほとんどいなかった。そこでチェンマイに住む雲南系ムスリムを招聘し1960年から約十数年間、モスクの最高指導者であるイマームとして就任し、その後、代をかえながら雲南系ムスリムのイマームが次世代へと継承している。

このように設立されたモスクは、内戦・冷戦といった政治的枠組みのなかで過酷な生活を余儀なくされ、周縁化を経験した雲南系ムスリムにとって自分たちのアイデンティティを確かめるよりどころとなった。そこではイスラームの規範に沿って人生儀礼や宗教的儀礼が行われているのみならず、中国文化の要素が多文化と共存しながら継承されてきた。雲南系ムスリムが建てたモスクは、タイにある他のモスクとは異なって、モスク名には中国語、タイ語、アラビア語の三つの名前がつけられている。たとえば、バーン・ホー・モスクはタイ語であるが、中国語では王和清真寺と書き、アラビア語のモスク名はマスジド・ヒダーヤ・アル＝イスラーム(Masjid hidāya al-Islām)となり「イスラームの導きの礼拝所」を意味する。また雲南系ムスリムはアラビア語と中国語の名前、そしてタイ国籍を取得した人はさらにタイ語の名前をもっている。移民一世について言えば、モスクでは中国語の名前で呼び合い、さまざまな儀礼に伴う喜捨も中国語名を使うことが慣習となっている。このように言語によって華人性を表出する一方で、ムスリム同士の挨拶には、イスラームとしての行動規範にもとづいて右手を顔のそばにあげた所作をともないつつ、かならずアラビア語を使う。また、モスクで重視される金曜日の集合礼拝では、タイ語と中国語が説教のなかで併用されている。なぜなら中国語で説教を行うのは主として雲南系ムスリム一世や中国からの訪問客であり、雲南系ムスリム二世や若い世代はタイ語を日常語としているため、タイ語による説教でなければ説教の内容が理解できないからである。このようにタイ社会に根を張りつつ、モスクでは華人性とイスラーム性を同時に維持する工夫が実践されているのである。

また雲南系ムスリムのモスクは、宗教的機能のみならず、故郷を離れた雲南系ムスリムにとって同郷会館的役割も果たしている。すなわち、民族的にも宗教的にもタイで二重の周縁化を経験してきた雲南系ムスリムにとって、モスクは同じ民族どうしが交わる社会的結合の場なのである。例えばバーン・ホー・モスクである。前述した20世紀前半に建てられたバーン・ホー・モスクは、20世紀半ば以後、難民村から流入する人口が増え、彼らを礼拝で収容するためにあらたに再建された。このモスクは、雲南系ムスリムが多様な雲南出身者の社会的結合の場となっていることを示す典型である。表1はバーン・ホー・モスクに登録されている教区員の出身地を示している。1998年のチェンマイ県イスラーム委員会の内部統計によるとバーン・ホー・モスクの教区員の総数は955人である。同時期、バーン・ホー・モスク内部で保存されていた記録をもとに、世帯主150人の自己申請にもとづいた出身地を示している(47)。出身地は雲南、広東、チェンマイ、不明と区分できる。以下、人々の出身地をみていこう。

(47) 出身地は自己申請のため、必ずしも行政区分が統一されていない。村や鎮レベルで答える人もいれば、市レベルあるいは行政単位を示さないで申請している場合がある。ここでは、現在の行政区分にできるだけ沿うかたちで分類した。

表1　チェンマイ市バーン・ホーモスク教区員の世帯主出身地

雲南省	地名(市、州)	地名(市・県級以下)		(人)
滇中	昆明市	昆明(市)		3
	玉溪市	玉溪(市)		10
		通海(県)		15
		通海県河西鎮		4
		〃	大回村	1
		峨山彝族自治(県)		15
		峨山彝族自治県小街鎮	文明村	11
		〃	大白邑村	7
		新平彝族傣族自治県		1
	楚雄市	楚雄(市)		6
			小計	73
滇東南	紅河哈尼族彝族自治州	蒙自県		2
	文山市	文山(市)		1
	個旧市	個旧(市)		2
		沙甸鎮		5
		建水県		2
	開遠市	開遠(市)		1
			小計	13
滇西	臨滄市	鳳慶県		1
	保山市	保山(市)		4
		昌寧県		2
		騰沖県		2
		施甸県		2
		龍陵県		1
			小計	12
滇西北	大理白族自治州	大理(市)		2
		巍山彝族回族自治県		2
			小計	4
滇南	普洱市	墨江哈尼族自治県		1
広東省	梅州市	梅県		1
タイ国	チェンマイ市			6
不明				40
			合計	150(人)

出典：筆者作成

雲南はかつて中国語で「滇」と地理的に総称され、省都がある昆明を中心にした方位にそって、昆明およびその近郊を滇中、そこから方位に応じて滇東南、滇東北、滇西、滇西北、滇南に区分される[48]。リストからバーン・ホー・モスクの雲南系ムスリムには地区別にみると滇中出身者が多く150人中73人で約48.67%[49]を占めている。そのなかでも、峨山彝族自治県(県や村レベルでの回答の双方を含めて)と答えた人が33人ともっとも多い。そのつぎは、通海県出身者で20人である。前述したバーン・ホー・モスクの創設者二人も通海の出自である。いずれしろ、この二県を含んだ玉溪市は64人で全体の42.67%にのぼる。この両地区を含んだ玉溪は、古くから馬幇交易が盛んなところで、雲南からタイやビルマへの交易者を排出した地域として知られている。例えば、清朝末期(1875 〜 1910年)に玉溪市大営街鎮の馬佑齢は商号・興順和といい、雲南で三大馬幇の一つとされ、雲南域内外のみならずタイ、シンガポールや東南アジア地域にまで進出していた[50]。滇中以外に

(48) 新編雲南省情編委会編『新編雲南省情』雲南人民出版社、1996年、492–498頁。
(49) 小数点第三位を四捨五入。
(50) 楊兆鈞主編、馬維良、馬超群副主編『雲南回族史』雲南民族出版社、1989年、201–205頁。

は、地区別にほぼ同数なのが滇東南と滇西で、それぞれ13人と12人である。このほか大理がある滇西北や普洱がある滇南などの出身者がそれぞれ四人と一人である。大理はかつて清末に雲南ムスリムの杜文秀が清朝に対して反乱を起こした場所である。チェンマイの雲南系ムスリムにはこの杜文秀の乱以後、雲南からビルマに逃げさらに時代が下ってタイに流れついた末裔が暮らしている(51)。

出身地がチェンマイとなっている六人については、タイ生まれの雲南系ムスリムを示していると思われる。移民の二世、三世以後になると、故郷についてのアイデンティティよりもむしろ生まれ育ったチェンマイが第二の故郷として認識されていることがわかる。広東省出身者についてはその背景はわからないが、おそらく雲南系ムスリム男性の多くは雲南出身であるが、女性は他民族や他地域の出身者である傾向をかんがみると、雲南系ムスリムの夫が死亡しており、その妻が世帯主になっているケースであると考えられる。

以上のように、20世紀後半の雲南系ムスリムには多様な出自がある点に特徴がある。しかし、彼らは越境過程で離合集散しながらも、タイにおいて「雲南」という故地を集団形成の指標とし、さらにイスラームのシンボルであるモスクが信徒間の社会的結節点としての機能を果たした。ここには、イスラーム性と中国的要素、さらにはタイ文化の要素を融和させつつ、漢人主体の国民党軍とは差異化された民族的宗教的境界を維持する雲南系ムスリムの柔軟な戦略がみえるのである。

3.3 タイのイスラーム制度下における葛藤と戦略

20世紀半ば以後に雲南系ムスリムが国境沿いの難民村にコミュニティを形成しはじめた時期は、タイ国家によるムスリム・コミュニティに対する制度化が浸透しはじめていた時期とも重なる。タイでは19世紀末から国民国家形成と中央集権化がはじまるが、仏教のサンガ制度に倣って、イスラームについても宗教行政が国家行政とパラレルなかたちで制度化され、ローカルなコミュニティへの影響力を強めてきた。しかし、タイ政府と雲南系ムスリムの間では、南タイにおける武力や政治的衝突(52)にみられるような対立は顕在化してこなかった。ムスリム人口が少ない北タイでは、政府と衝突することを回避し、民族的な論理と政府の論理を共存させる工夫をしてきた。また、他民族との民族を越えた連帯によってイスラーム環境を構築していく努力がなされてきたのである。以下では、前者の例として、雲南系モスクにおける二人イマーム制度の採用について、後者の例として、南アジア系ムスリムとの連携によるイスラーム学校の運営をとりあげる。

タイは1932年に人民党によるクーデータによって絶対王政が終焉し、立憲君主制を導入

(51) 雲南系ムスリムの出身地別のライフヒストリーを整理するのが今後の課題である。
(52) 石井米雄「タイ国における『イスラームの擁護』についての覚え書」『東南アジア研究』15巻3号、1977年、347–361頁。

したが、それまで仏教を除く他宗教の制度化は進められてこなかった。イスラームの統治については、南部地域に対する統合政策を除いて、長らく地域ごとの自治にまかされていた[53]。その後、国民国家形成と中央集権化を強化する必要性から、すでに仏教徒にむけて行われていたサンガの制度化(サンガ統治法、1902年制定)と同様に、イスラームの制度化が進められた。

1945年には「イスラーム擁護に関する勅令」が制定され(1948年に一部改正)、内務省と文化省の下においてタイ国内ではじめてイスラーム管理組織が体系化された。その勅令にもとづき、イスラームの代表でありタイ国王のイスラーム問題に関する顧問としてイスラームの指導者としてチュラーラチャモントリー職を設置し、その傘下にタイ国イスラーム中央委員会、県イスラーム委員会、モスクイスラーム委員会の順に構成された[54]。1947年には「イスラーム・モスク法」が制定され、モスクの登録制やイマームの任命については県イスラーム委員会の承認が必要と定められた[55]。その結果、あらゆるムスリムは定期的に礼拝に出席するモスクを定めて、必ずどこかのモスクに教区員(sappurut)として登録することが義務付けられた[56]。その後1997年に「1945年勅令」と「1947年モスク法」を整備しなおして「イスラーム組織運営法」が制定され、各委員会の職務と権限について詳細に決定された[57]。例えば、ローカルなコミュニティで中心的役割をもつモスク委員会は、モスクの宗教的リーダーとしてのイマームを委員長として、コーテップ[58]、ビラン[59]が副委員長となり、他の委員の数は六人から12人以下と規定されている[60]。こうした諸規定のうち、「1997年法」で改革された中で、とくに雲南系ムスリム・コミュニティに影響を与えたのは国籍の問題である。「1997年法」以前は、タイ国籍を持たない教区員もイマームの役職につくことができた。しかし「1997年法」では、チュラーラチャモントリー職を筆頭に、中央、県ならびにモスク委員会下のイマーム、コーテップ、ビランとその他委員になる資格としてタイ国籍をもっていることが条件とされた(1997年イスラーム組織運営法7条、17条、

(53) 今泉慎也「タイ司法裁判所におけるダト・ユティタム(イスラーム法裁判官)の役割」小林昌之、今泉慎也編『アジア諸国の紛争処理制度(経済協力シリーズNo. 200)』日本貿易振興機構アジア経済研究所、2003年、225–256頁。

(54) 石井「国民統合とサンガの役割」(前注9参照)、36–237頁、427–429頁;石井「タイ国における『イスラームの擁護』についての覚え書」(前注52参照)、358–360頁。

(55) 今泉「タイ司法裁判所におけるダト・ユティタムの役割」、231頁。

(56) 石井「タイ国における『イスラームの擁護』についての覚え書」、359頁。

(57) 「資料II タイ社会におけるイスラーム組織」林編『<境域>の実践宗教』(前注11参照)、818–822頁。

(58) モスクに常任して教理を示す役職を指す。サオワニー・チットムアット著、高岡正信訳「タイ・ムスリム社会の位相:歴史と現状」林編『<境域>の実践宗教』、726頁。1997年イスラーム組織運営法4条 [http://www.cicot.or.th/2011/main/content.php?page=news&category=11&id=22](2015年8月17日閲覧)。以下、イスラーム組織運営法については同ウェブサイトの情報にもとづく。

(59) ムスリムが時間通りに宗教活動を実践すべく勧告を行う役職にある者。チットムアット「タイ・ムスリム社会の位相」、726頁。1997年イスラーム組織運営法4条。

(60) 今泉「タイ司法裁判所におけるダト・ユティタムの役割」、247頁。1997年イスラーム組織運営法30条。

24条、31条、32条)。

「1947年モスク法」が制定されてから「1997年法」まで、雲南系ムスリムのモスクでイマームとなった人のほとんどは、上述したタイへの入国の経緯からタイ国籍をもっていなかった。チェンマイ市のバーン・ホー・モスクを例にすると、1947年から1997年まで三代のイマームが時期を変えながら就任してきたが、国籍の有無にもとづいてイマームが選定されたというよりは、イスラームの知識と実践の経験のあるなしによってコミュニティから選出されてきた。例えば、1985年から1998年までバーン・ホー・モスクの第8代イマームとなった納氏は、雲南生まれのムスリム一世で雲南のモスクでアラビア語やイスラームについて勉強した経験をもつ。その後、1945年から1946年ごろに馬幇として雲南を出国し、ビルマやタイの山地と平地を往来しながら交易活動に従事していた。1984年にバーン・ホー・モスクの前任のイマームが亡くなったため、急遽イマームとして着任するよう教区員からの要請があった。当時、納氏はタイ国籍をもっていなかったが、宗教的経験と民族コミュニティによる支持を得ることによってイマームになることができた。

しかし改正された「1997年法」では、モスクの役職につく資格があるのは、タイ国籍をもった成人と規定された。この規定は、移民社会から構成されるムスリム・コミュニティにとっては打撃であった。なぜなら、バーン・ホーの事例のみならず、難民村に住む雲南系ムスリムの宗教従事者はビルマや雲南生まれの人も含まれ、タイ国籍を持っていないからである。1998年のチェンマイ県イスラーム委員会の会議ではこの点について議論が集中していた。バーン・ホー・モスクではその後、タイ国籍を持たないイマームが1998年末に亡くなり、モスク内で選挙が行われた。モスクからは二人の主要候補があがり、二人ともタイ国籍をもっている雲南系ムスリムであった。一人はタイ生まれの雲南系ムスリム二世でタイ語は話せるが雲南語は話せない人物、もう一人は雲南生まれのムスリム一世で、タイ語はあまり話せないが雲南語が話せる人物である。結果的には、後者の雲南語が母語でありタイ国籍をもつ雲南生まれのムスリムがイマームに選ばれた。あたらしいイマームに求められていたのは、雲南農村における宗教実践をタイにおいても継承できる人物であることで、それには言語は必須であった。選出されたあたらしいイマームは、雲南ではムスリム農村にて宗教実践を積んだ以外とくに宗教学校で専門的な勉強をした経験はもっていない。ただ、雲南系ムスリム一世にとっては雲南語が話せるというのと、彼は雲南出身であって中国に在住のムスリムとのネットワークがあるという点が選挙の票を集めたと推察される。しかし、あたらしいイマームは宗教学校において専門的なイスラーム知識を獲得しているわけではない。そのため、バーン・ホー・モスクでは、礼拝を実践するイマームとしてビルマ生まれの雲南系ムスリムで雲南語を話す言語能力に加えて、ビルマの宗教学校でイスラームの専門的知識をみにつけた人物をタイのイスラーム委員会には登録しないが、非公式のイマームとして任命した。ここにおいて注目すべきは、イマームとしてたと

え宗教的知識と実践経験が豊富で、しかもローカルな民族言語が堪能であっても、タイ国籍をもっていない場合には、モスクの運営に責任をもって関与する権利がないというジレンマを生み出している点である。しかし、バーン・ホー・モスクは政府用イマームと非公式イマームの二人枠でモスクを運営することで、自分たちの民族性とタイ政府による同化政策を折衷し、国家との深刻な対立を回避してきたのである。

つぎにイスラームにもとづく宗教的境界の維持とその工夫について、雲南系ムスリムの汎イスラームネットワークをとりあげる。雲南系ムスリムは主流社会の論理と民族の論理を折衷し共存させるばかりではなく、同時に民族を越えたムスリム間のネットワークを構築することで、マイノリティである北タイ地域におけるイスラームの動きを強化し、活性化してきた。こうしたイスラームにもとづく民族を越えた連帯の必要性とその潮流を生み出したのは、北タイに最初のイスラーム学校を創建した雲南系ムスリム一世の忽然茂である。

忽然茂は20世紀半ば、共産勢力への恐怖から故郷雲南を離れ、ビルマを経てタイに定着した雲南系ムスリムである。他の多くの雲南系ムスリムと同様、山地と平地を往来しながらアヘンやその他の流通にもとづく馬幇交易に従事し、1951年にタイのチェンマイに難民として定着した。特筆すべきは、忽然茂は交易による資本をもとに、北タイでイスラーム学校を創立したことである。すなわち、1972年に宗教学校(マスジド・アッ＝タクワー(Masjid al-taqwā)、中国語では敬真学校)が北タイにはじめて誕生した。その際、イスラーム学校の設立資金は忽然茂や雲南系ムスリムのみならず、サウジアラビアをはじめとしたイスラーム諸国からの寄付にもとづくものであった(61)。

こうしたあらたな宗教学校の設立は、北タイのムスリム・コミュニティの社会関係に変化をもたらした。すなわち、宗教学校に雲南系ムスリムのみならず、南アジア系の子供を受け入れたことである。宗教学校が設立されるまで、各地のモスクでは土曜日や日曜日などに子ども達に向けた宗教学校が開かれていたが、モスクが民族別に分散しているため、民族を越えた相互交流は少なかった。しかし、宗教学校が設立された後には、南アジア系ムスリムの子供たちも入学し、その中から熱心に宗教について勉強する卒業生もでてきた。中には、卒業後さらに中東諸国に留学を終えた人物も出てきた。彼らはその後、モスクの教師やイマームになった。南アジア系のモスクであるチャンクラーン・モスクの教師や、チャンプァク・モスクのイマームは、敬真学校の初期の卒業生であった。また、雲南系ムスリム社会では二世以後の子ども達のなかで将来、宗教知識人としてイスラーム世界を担っていく人材は不足しがちである。そのため、宗教知識をもった南アジア系ムスリムの存在は、雲南系ムスリムの各種宗教行事を支える上で欠かすことができないほど重要

(61) 泰国清邁伊斯蘭敬真清真寺編『泰国清邁伊斯蘭敬真清真寺廿二・敬真學校一五週年紀念特刊』、1988年、175–179頁。

になってきている。例えば、バーン・ホー・モスクの宗教講話や女性を対象にした宗教訓練会では、しばしば南アジア系の宗教知識人が呼ばれ、彼らがイスラームについての説教を行う。また、月例や年に一、二度開催されるモスク委員会や県イスラーム委員会の宗教会議がチェンマイで開かれるとき、各委員会に属している南アジア系の指導者も集まり、北タイ全体におけるムスリム社会の問題点や方針について共同で検討している。表２は、2008年におけるチェンマイ県イスラーム委員会15人の民族別構成である。15人中七人は雲南系、六人が南アジア系である。残りの二人がタイでマラユと呼ばれ、もともとマレー系の出自をもつムスリムである。二人ともバンコク出身(中部タイ)である。このように国家により制度化された県イスラーム委員会のレベルにおいても、雲南系と南アジア系の勢力は強く、ローカルなレベルにおける両者の連携なしには、マジョリティが仏教徒のなかでムスリム・コミュニティを発展させていくのは難しいのである[(62)]。

表2　チェンマイ県イスラーム委員会役員内訳(2008年度)

番号	所属モスク	出自
1	バーン・ホー	雲南
2	バーン・ホー	雲南
3	バーン・ホー	雲南
4	バーン・ホー	雲南
5	サンパコイ	雲南
6	サンパコイ	雲南
7	フォファイ	雲南
8	チャンプアク	南アジア
9	チャンクラーン	南アジア
10	サンカムペーン	南アジア
11	サンカムペーン	南アジア
12	サンカムペーン	南アジア
13	メーヒィヤ	南アジア
14	ファーン	マラユ(バンコク出身)
15	ファーン	マラユ(バンコク出身)

出典：チェンマイ県イスラーム委員会内部資料にもとづき筆者作成。

また、個人レベルでみていくと、北タイにおいてイスラーム行政を制度化していくうえでは、民族間の連帯は不可欠であるが、それを内側から支えている民族間の結婚にも目配りが必要である。

雲南系ムスリム移民一世の多くは男性であり、中国に妻子を残して移住したか、もともと単身者かのいずれかである。いずれにしても、彼らはタイであらたな家族を築くが、その際、南アジア系ムスリムと再婚していくケースも珍しくなかった。タイに先住している

(62) 南アジア系ムスリムと雲南系ムスリム間の民族間関係とイスラーム環境の維持については、今後の課題としたい。なお、近年は南タイからイスラーム学校に入学する生徒も増えている。

南アジア系ムスリム女性はタイ国籍をもっており、雲南系ムスリムのタイへの定着化やタイ社会への足がかりとして、こうした結婚は移民にとって生活上有利に働いたとも考えられる。例えば、上述した忽氏の妻はチェンマイ市生まれの南アジア系ムスリムである。

こうした民族間の結婚は一世のみならず、雲南系二世、三世においてしだいに顕著になってきた。雲南系ムスリムは民族を越えた結婚を強く望んでいるわけでなく、親の紹介やネットワークを通じて雲南系ムスリム同士で結婚することを理想としている。しかし、圧倒的少数派である彼らが日常的に出会うのは、雲南系ムスリム以外の民族である。二、三世の雲南系ムスリムは就学や仕事の場で、自分たちのコミュニティのソトに生きるムスリムと接触することが多い。そうした接触をするなかで、民族間結婚に結びつく例もみられる。例えば、現在バーン・ホー・モスクで宗教学校の教師をしている雲南系ムスリム三世は、おなじく宗教学校の教師の娘である南アジア系ムスリムと結婚した(63)。

このように政府の勅令や法律の制定といった上からの国家介入がムスリム・コミュニティに同化の圧力を加えつつある中で、宗教的にマイノリティである雲南系ムスリムは北タイというローカルな文脈において、故地にもとづく凝集性を高めつつ民族性を維持しながら、さらにモスクや宗教学校を結節点にしてイスラーム意識を高めてきた。その際、雲南という出自のみに執着するのではなく、南アジア系ムスリムとネットワークを開くことにも意欲的である。こうしたイスラームの展開は、両者の民族間結婚によって内側から維持されつつある。以上から、仏教徒が多数を占めるタイという異郷において、雲南系ムスリムは柔軟にイスラーム性と華人性を操作し、他民族との連携と差異化をうまく使いわけながら、故地雲南におけるやや同質的な共同体からはその内実を大きく変化させてイスラーム共同体を展開しているのである。

結びにかえて

本稿では、中国から北タイに移住した雲南系ムスリムを対象に、主として民族間関係に着目してコミュニティの境界維持の動態とその戦略を記述した。19世紀末から20世紀半ばをへて現在までのマクロな政治的経済的変動の中で、移民のホスト社会への適応と主体性の確保を軸として、自らの生きる空間を自律的かつ可変的に作り替えながら生き抜いてきたありさまを移民当事者の視点から捉えた。

19世紀末から20世紀前半では、雲南系ムスリムは交易に基づき、中国からタイへと萌芽的な定着化をはじめ、その際、同じ宗教をもつ南アジア系ムスリムとのネットワークにもとづいて北タイでモスクを建築した。この初期段階ではまだムスリム人口が希薄であり、タイへの定着は本格化していなかったため、雲南系ムスリムが宗教的民族的な境界を維持し、タイ社会に自己表出していたとは考えられない。その後、雲南系ムスリム社会の

(63) 雲南系ムスリムと異民族間結婚の動態については、さらに研究を展開していく必要がある。

基盤をはぐくむ起爆剤となる鄭祟林のタイへの定着化により、雲南系ムスリムが主導してモスクの建築が行われ、イスラーム性と中国的要素を併せ持ったコミュニティがタイ社会のなかに誕生する。他称である「ホー」という民族名を逆手にとり、積極的な自己表象にもとづいてバーン・ホー・モスクが創設されたのがその典型である。

しかし、20世紀半ば前後より、中国の内戦と新政権の樹立によって、漢人と同様に多くの雲南系ムスリムがビルマからタイへ越境した。しかし、雲南系ムスリムにとっては、安寧をもとめて中国から越境を試みたのとは裏腹に、漢人主体の国民党軍による内戦、冷戦状況のなかに投げ込まれ、政治的軍事的権力のはざまにたたされ、その歴史的経験は苦渋に満ちていた。

結果的にタイ北部国境にはムスリムと漢人が混住する数多くの難民村が形成され、人口的にマイノリティであった雲南系ムスリムは、国民党軍の傘下で政治的軍事的に連携する道を選択した。そうした点において、20世紀後半における雲南系ムスリムのタイへの越境過程における民族間関係は、雲南系漢人との関わりのなかで政治的軍事的に規定された。雲南系ムスリム自身による主体的な民族性や宗教性を表出する環境ではなかったのである。

その後、タイ国家に受け入れられたものの、雲南系ムスリムはどこの国にも属さない「難民」的処遇を経験した。とりわけ、国籍付与の問題はタイ国家の移民に対するまなざしと統制のあり方を映し出していた。冷戦下でタイの軍事的政治的論理に同調した国民党軍は共産ゲリラ掃討に加担したことでタイ国籍を付与されたが、雲南系ムスリムのうちその論理に加担せず協力しなかった人びとは、国籍付与の対象外となり、タイ国家における周縁的存在に追いやられた。

このように複数の民族が離合集散しながら形成されてきた北タイの境域は、20世紀半ば以後、冷戦や共産主義勢力への危機に直面した国家主権による介入と管理の対象となった。そうした中、移民を母体にした雲南系ムスリム・コミュニティは、タイにおける世俗権力による国民化の推進と宗教行政下の管理下のなかであらたなアイデンティティの課題に直面してきたのである。

しかしながら注目すべきは、タイへの定着化がしだいに進むなかで、雲南系ムスリムは、外側から与えられる政治的軍事的枠組のみに依存するのではなく、イスラームという宗教的枠組による結合を内発的に求めていった。雲南系ムスリムが建てたモスクは雲南同郷者の社会的結合の場を生み出した。このことは、分散して居住していた難民村と先来者が住む都市部のムスリムの間をつなぐような形でイスラームの意識を覚醒させた。このイスラームの覚醒は、タイ社会そして難民村で周縁化の経験をしてきた雲南系ムスリムをさらに突き動かし、北タイではじめてのイスラーム学校が誕生した。もっとも、タイ国における宗教行政は20世紀半ばごろより、中央集権化とムスリム末端への統治を強化しはじ

め、モスクを基盤として形成されある程度自治をもっていたコミュニティも、「1997年法」以後、タイ「国民」を前提にした上からの同化政策によって、国内でイスラーム行政を担う人材のメンバーシップが制限されるようになった。

そうした苦境のなかにあっても、雲南系ムスリムは民族内部における集団の結集化の論理と、南アジア系ムスリムとの連携といった民族を越えた論理を同時に作用させることによって、宗教的境界を維持し、発展させてきた。すなわち、従来、ビルマとタイの国境域にはイスラームは地域に根ざした宗教ではなかったが、雲南系ムスリムは、その巧みな民族的宗教的交渉力によって既存の民族的境界を乗り越え、異国における自らのプレゼンスを高めることができたのである。ここには、移民によるホスト社会への一元的な適応ではなく、多元的な結合と選択を国際関係や民族間関係などの文脈のなかで柔軟に選択していく移民の主体性を確認できるのである。

今後は、タイの国民化と宗教行政のなかで、雲南という出自に帰属意識を求める華人性と、ムスリムとしてのイスラーム性といった複数の属性と社会的境界を操作しながら、いかに集団の存続を図ることができるのかが、境域に生きる雲南系ムスリム移民にとっての大きな課題である。